ابن رشد والرشديّات

جميل قاسم(*)

هل ثمّة وجود وضرورة وجود للرشدية أو الرشدية ـ المحدثة؟ وهل الرشدية ما زالت حيّة بعد ثمانمائة عام على وفاة ابن رشد؟ وهل الرشدية فلسفة برهانية؟ أم كلامية جدلية؟ أم فقهية لا أدرية (مالكية)؟

هل الرشدية المستعادة رشدية أرسطية؟ أم إسلاميّة؟ أم لاتينية؟

هل كان ابن رشد فيلسوفاً أنوارياً، ونهضوياً إنسانياً؟ أم هو بالأحرى فقيه ومتكلّم وفيلسوف، كان كمفكر إصلاحي، فيلسوفاً مع الفلاسفة، ومتكلماً مع المتكلمين، وفقيهاً مع الفقهاء؟! هل الفلسفة علم بالموجودات، كما هي، على ضوء العقل، كما عرَّفها أرسطو والفلاسفة من بعده، أم هي علم بالموجودات من حيث دلالتها على الصانع؟ هل هي وجودية أم ميتافيزيقية؟ هل تقوم على العقل أم النقل، الإبداع أم الإتباع؟ على التفكير الإبستمي (المُحكم)، العلمي، في النظر إلى الموجودات كما هي، أم الفكر الإيديولوجي، المعياري، العقائدي (الدوغماطي)؟ هل ثمّة مرجعية للفكر والمعرفة خارجة على الفكر والنقد، أم أنّ الفكر والنقد يتحددان بذاتية الفكر، الفكر البريء، وبسلطة النقد كسلطة مرجعية أولى وأخيرة؟

هل يمكن أن يستوي التفكير بالموجودات، كما هي، مع تكفير «الزنادقة» وتبديع أصحاب المذاهب الدّهرية والطبيعية، هل يستوي التكفير مع التفكير؟!.

هل تعفي هيبة الفلاسفة الكاريزمية من وضعهم فوق النقد؟ كل هذه الأسئلة ـ بإزاء الدعوة إلى الرشدية، أو الخلدونية (مع أنّ ابن خلدون دعا بصراحة إلى إبطال الفلسفة) بحاجة إلى أجوبة نقدية تحررنا من سلطة التراث، وتحرره منا، في عملية التراسل الدلالي والحكائي (السردي) معه. لا سيّما وأن العودة إلى ابن رشد تظلّ، ككل قراءة متعددة، مُلكية القُراء، وتقترن، بالتالي، بإسقاط النفس على النص، والحاضر على الماضي، أو الماضي على

(*) باحث في الفلسفة وأستاذ في الجامعة اللبنانية.

الحاضر، والعقيدة على الحقيقة؟

والخلاف على ابن رشد ليس جديداً ولا مستجداً، فقد برز، أول ما ظهر، في المجال القروسطوي اللاتيني بين أنصار الرشدية اللاتينية والكنيسة مع سيجر البارابانى الذي علّم (من 1266 إلى 1277) في جامعة باريس أفكار «الشارح» ابن رشد لأرسطو، مستنتجاً أنّ ثمّة «حقيقة مزدوجة»، واحدة برسم الفلاسفة وأخرى برسم اللاهوتيين، بناء على فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال وانفصال.. وانتهاءً بمذهب وحدة العقل، الذي جعل الطبيب كردانو (1576 ـ 1501) يتصور النفس بوصفها «الروح الكلي»، ومن ثم يتبنّى مبادىء قدم السماء ووجودها الواجب الوجود، الأمر الذي يؤدي إلى إنكار الخلق، وارتباط النفس بالجسم ـ عنده ـ وما يتأدى على ذلك من إنكار للخلود والبعث الجسدي، واعتبار فعل اللّه محض علّة غائية، مما لا يتفق مع مبدأ الشخصية الإلهية والعناية الإلهية[1]. هذا مروراً بصاحب كتاب **خلود النفس** بومبا ناتزي (1525 ـ 1462) أستاذ جامعة بادوفا في البندقية الذي لم يبرهن على أنّ النفس الناطقة فانية كالجسم لأنها لا تستطيع أن تتعقل بدون صور، فحسب، بل واستخلص النتائج المترتبة على ذلك أيضاً، نافياً أن تكون للإنسان غاية خارقة للطبيعة، وعلى اعتبار واجب الإنسان في حب الفضيلة غاية للعلم والعمل[2].

ومذهب «الحقيقة المزدوجة» هو الذي قاد إلى اعتبار الحقيقة قائمة على مزدوجة العقل/الوحي، الحقيقة العقلية/والحقيقة الإلهية، فنادت ارشدية اللاتينية بفصل العقل عن الإيمان، في الفلسفة السكولاستيكية (المدرسية). وقد تجلّت هذه النزعة الفلسفية على الصعيد السياسي بالدعوة إلى الفصل بين الدولة والكنيسة، المملكة والبابوية، ومهّدت لظهور المذهب الإنساني والعلمانية الحديثة. وإذا كان سان توما قد اعترف بطابع طبيعي للدولة، فقد أخذت الرشدية اللاتينية حجته هذه لتأكيد الطابع الكفافي للدولة، فإذا كانت الدولة فاضلة و «كاملة» فلماذا عليها أن تخضع لسلطة خارجة عليها، بحجة الحقيقة المنزلة والحياة الماورائية[3]. وتأكيد القديس توما الأكويني على الطابع الطبيعي للدولة يؤدي إلى الفصل بين الدين والدولة، كما تؤدي الأخلاق اليونانية وسياسيات أرسطو إلى إدراج مفاهيم الحق والخير والجمال اليونانية (الوثنية) في اللاهوت المسيحي، فيعزز لاحقاً حركة الإصلاح البروتستانتي، والفصل بين مملكة اللّه ومملكة العالم قياساً على «الطبيعة المزدوجة للمسيح (البشرية والإلهية).

ومن عصر النهضة اللاتينية إلى عصر النهضة العربية الحديثة، تتكرر قصة ابن رشد والرشدية في جدلية التكرار والاختلاف، العَوْد والبَعْد. وإذا كان ابن العربي قد أخذ على الغزالي أنه كان متصوفاً مع المتصوفة، ومتكلماً مع الأشاعرة، وفيلسوفاً مع الفلاسفة، أفلم يكن ابن رشد نفسه فقيهاً مع المالكية، ومتكلماً مع المتكلمين (الأشاعرة والمعتزلة)

---

(1) إميل برهييه: **تاريخ الفلسفة (العصر الوسيط والنهضة)**، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ص 286.

(2) المرجع السابق، ص 284.

وفيلسوفاً مع فلاسفة اليونان؟

والحق أنّ للفلاسفة المسلمين (من الكندي، فالفارابي، وحتى ابن سينا وابن رشد) المأثرة العظيمة في الاعتراف بالفلسفة كشرعة عقلية، قائمة على النظر إلى الموجودات كموجودات، على ضوء العقل الكلي، في العلاقة بين الحكمة والشريعة. لكن هذه المأثرة، في فصل المقال ووصله ما بين الحكمة والشريعة، هي التي ستأخذها الرشدية اللاتينية بالأحرى، إلى نهاياتها المنطقية والإبستمولوجية والأنطولوجية، باعتبار العقل مبدأ الحقيقة. ولكن هل توصلت الفلسفة الإسلامية، (وعلى رأسها فلسفة ابن رشد) إلى ما توصلت إليه الرشدية اللاتينية؟

لقد ميَّز ابن رشد، كبقية الفلاسفة بين البرهان والجدل والخطابة، من الوجهة المعرفية والمنهجية، لكن التمييز شيء والتحقيق شيء آخر. فالرابطة المنطقية البرهانية ليست مجرد رابطة اعتبارية ذهنية، وإنما هي رابطة عينية، وجودية.

لقد اقتصر التفكير في الموجودات في الفكر العربي ـ الإسلامي، قبل الفلسفة، على قواعد وأدلة أصولية تقوم على الاستصحاب الفقهي (مقارنة الآن اللاحقة بالآن السابقة)، وكان الحكم والتصور، بصفة عامة، يقوم على القياس كأداة للمقارنة والمماثلة والتعميم والاستدلال العقلي (النقلي) حيث العقل هو الفرع والنقل هو الأصل.

كان علم أصول الفقه، وهو بالتعريف، علم النظر في الأدلة الشرعية والأحكام والتكاليف (كالوجوب والحظر والندب والإباحة إلخ.) يقوم على القرآن والسنة، ومن ثم الإجماع فالقياس، وأضيف إلى هذه الأصول، أمام الحاجة إلى تغطية الضرورات، قياسات أخرى تقوم على الاستحسان أو الرأي أو الاستصلاح، أو الاجتهاد المُرسل. وقد مال الفقهاء وعلماء الأصول إلى أنماط من التأويل الكلي، والاجتهاد المرسل، في إطار الأصول.

قامت المحاولة الأولى لتأسيس الأمر على البرهان، على يد ابن حزم الأندلسي، الذي أدخل قواعد المقدمة والنتيجة، والموضوع والمحمول إلى المذهب الظاهري، دامجاً المنطق بالفقه. لكنه بَدَل أن يُخضع ظاهر النص لباطنه أخضع باطن النص لظاهره، وأبطل كل أشكال الاستحسان والاستصلاح، والقياس، والتعليل، والاجتهاد والتأويل؟!

وجاء الفلاسفة فوضعوا العلم بالموجودات على قواعد البرهان المنطقي كأساس للمعرفة اليقينية. وصار للقياس والاجتهاد صفة عقلية، باعتبار التصور التام، كما يقول الفارابي هو تصور الشيء بما يخص ذاته، بنحو ما يخصه. والتصديق، هو، في الجملة أن يكون الأمر خارج الذهن على ما يُعتقد به بالذهن[4]. والتصور هو العلم الأول، أي الحد، وهو أن تدرك أمراً وأمكنك أن تحكم عليه بنفي أو إثبات. والتصديق هو الحكم على الأمور بالنفي والإثبات، والآلة القانونية التي تعصم الناظر من الضلال هي المنطق. والمنطق هو

(3) J.J. Chevalier: **Histoire de la pensée politique,** 1er tom, Payot, Paris, 1981, P. 19.

(4) انظر: **المنطق عند الفارابي**، كتاب «البرهان وشرائط اليقين»، تحقيق وتقديم وتعليق ماجد فخري، دار المشرق، بيروت، 1986، ص 20.

الصناعة النظرية التي تقوم على الحد الصحيح والقياس الصحيح وهوالبرهان. والحد البرهاني يتميّز عن الحد السوفسطائي والقياس التخييلي (الشعري) بكونه حداً يقينياً، ضرورياً، بعكس الحدود والأقيسة الأخرى. ولا يختلف الفلاسفة قاطبة (من ابن سينا الذي اعتبر «أن نسبة صناعة المنطق إلى الرويّة كنسبة النحو إلى الكلام والعَروض إلى الشعر»، وابن رشد، الذي اعتبر «أنّ النظر في الموجودات يقوم على القياس العقلي (البرهان)»، وحتى الغزالي في **مقاصد الفلاسفة** ـ وابن رشد نفسه يقول إنه أخذ عنه أدلة القياس المنطقي في **فصل المقال** ـ لا يعني ذلك أنه ليس ثمّة وجود لتفاوتات إبستمية (دقيقة) وابستمولوجية (معرفية) بين الفلاسفة، ولا سيّما في الفرق بين الفارابي وابن سينا وابن رشد من جهة، والغزالي والكندي من جهة أخرى. إذ كان الأوائل أقرب إلى الحكمة من الشريعة، ومن العقل إلى النقل، بينما كان الآخرون أقرب إلى النقل والشريعة منه إلى العقل والحكمة.

غير أنّ الفلاسفة (المشّائين والإشراقيين) مع إجماعهم على اعتبار الفلسفة علماً بالموجودات كموجودات، على ضوء العقل الكلّي، فقد قامت فلسفتهم على «الجمع بين آراء الحكماء»، والخلط بين الحكمة والشريعة، وقد تأثّروا بنظرية الفيض الأفلوطينية وكتابها **الربوبية** (أثولوجيا) المنحول، الذي أخذوا عنه الفلسفة الأولى، أو الميتافيزيقا الأرسطية! وهي نظرية مبنية على دليل الوحدانية الميتافيزيقي الذي يدمج الكثرة في الوحدة، ويعتبر الواحد، المتعالي، مصدر كل وجود. هذا ناهيك عن تأثرهم بالمنطق اللوغرقراطي اليوناني نفسه، الذي يقوم على تقديم الكليات على الجزئيات، الماهية على الوجود والجواهر على الظواهر وأعراضها.

هكذا تبّنى الفلاسفة المسلمون، بدورهم، الأفلاطونية المحدثة ونظرية الواحد والوحدة الميتافيزيقية، واعتبروا الوجود متقوماً في الجوهر، والكينونة محايثة في الفكرة والماهية. بعكس الفلسفة والمنطق الحديث التي تنطلق من الظواهر وتقدمها على الجواهر، وتعتبر الرابطة المنطقية رابطة ضرورية قائمة ـ في ـ الموجودات.

وقد تبنى الفلاسفة، على طريقة أفلوطين، دليل الوحدانية الذي يدمج الكثرة في الوحدة، ويعتبر الواحد المتعالي مصدر كل وجود. كما أيّدوا نظرية العقول المفارقة، كلٌ على طريقته، فرأى الفارابي أن «الأول» هو الكمال المحض، الواجب الوجود، وفي ما عدا «الأول» موجودات ممكنة، والموجودات الممكنة، بنظره، هي الموجودات المتأخرة والأنقص وجوداً (من الوجهة المنطقية والمعرفيّة) وهي مختلطة من وجود ولا وجود[5].

تنقسم نظرية الفيض أو الصدور عند ابن سينا، إلى موجود واجب الوجود بذاته، وموجود واجب الوجود بغيره. والموجودات، ما خلا واجب الوجود، الذي وجوده من ذاته هي ممكنة الوجود، أي وجودها لها بغيرها وليس من ذاتها، إذ الوجود في واجب الوجود من لوازم ذاته، وهو الموجب لها،وحقيقته آنيته (وجوده)، وما حقيقته هي آنيته فلا ماهية

(5) انظر: أبو نصر الفارابي: **كتاب السياسة المدنية (الملقب بمبادىء الموجودات)**، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1964، ص 56.

له. وإيجاب الوجود هو علة الوجود، وذلك ما يسمّيه ابن سينا، بالواجبية. أما الموجودات في كل ما سوى واجب الوجود، الذي وجوده له من ذاته، فهي موجودات عرضية وجودها مستفاد من الغير.

وبالرغم من حرص ابن سينا والفارابي على عدم الوقوع في الإثنينية، وإدخال الكثرة على الوحدة، فقد خفي عليهم أنهم أدخلوا الكثرة على الوحدة، بصدور الواحد عن الواحد، أي من خلال نظرية الصدور نفسها.

وقد لاحظ ابن رشد هذا التناقض ولام الفارابي وابن سينا على مجاراة المتكلمين الأشاعرة ـ في قياس الغائب على المشاهد ـ ودليل الواجب والممكن هو الوجه الآخر لنظرية الكسب الأشعرية الإثنينية في الفعل والإرادة ـ ورأى أنهما عجزا عن تبيان صدور الكثرة عن الواحد مع قولهما بأن الواحد لا يصدر عنه إلاّ مفعول واحد. وقد حاول ابن رشد حلّ هذه المسألة باعتبار «الأول» فاعلاً مطلقاً، لا يصدر عنه إلاّ فعل مطلق، ورأى أنّ الفاعل «الغائب» فاعل مطلق، أما «الشاهد» ففاعل «مقيّد» (ليس حراً كما رأت المعتزلة!) والفعل المطلق ليس يختص بمفعول دون مفعول. وبهذا تصدق القضيتان:

1 ـ الواحد لا يصدر عنه إلاّ واحد.

2 ـ الكثرة صادرة عن الواحد، وحيث تقرر أن العالم كله صادر عن اللّه، فالعالم واحد.

وحول اجتماع الوحدة والكثرة يميّز ابن رشد بين مستويات «الغيرية» و «الخلاف» و «المقابل»، ويرى أن الواحد هو هو، لا تشوبه «الغيرية» و «الخلاف» ولا «المقابلة». أما المغاير فهو غير على شتى الوجوه ومختلف الاعتبارات.

وقد اعتبر ابن رشد أنه قد حلّ المسألة على طريقة أرسطو، الذي جمع بين الوجود المحسوس والوجود المعقول، في نظرية المركّب من الاثنين لتصح بذلك فرضية «صدور الواحد عن الواحد» لكنه عاد في الحقيقة فوقع في نظرية الصدور الأفلوطينية، البعيدة كل البعد عن نظرية القدم والسببية الأرسطية!

وقد حكمت فلسفة ابن رشد انتقائية الفلاسفة الآخرين. وبدل فكرة القدم الأرسطية تبنى فكرة الحدوث الدائم، التي استخدمها في رده على الغزالي لدرء تهمة القول بأزلية العالم وقدمه عن الفلاسفة. وقد تميّزت محاجات ابن رشد بالوسطية التي تؤدّي غالباً إلى موقف «لا أدري» يتميّز به الفقه المالكي عادةً (الاستواء بلا كيف). ومن المفارقات أنه بمنهجه في التقريب بين الحكمة والشريعة، قد استخدم هو نفسه الدلائل الجدلية والخطابية التي نعى على المتكلمين استخدامها في مجال علم الأصول. ناهيك عن كون فلسفة التقريب بين مقولات العقل ومقولات البرهان ليست بالضرورة «برهاناً»، إلاّ في العلاقة ما بين الكلّيات والجزئيات، النظريات والعينيات، العقل والظاهرة.

والمشهور بهذا الصدد أنّ المنطق الأرسطي نفسه، من طبيعة صورية، كلّية، الوجود متقوّم فيه في الجوهر، وبعكس كانط، الذي يقسم الأحكام في فلسفته النقدية إلى أحكام

واقعية واحتمالية وضرورية، فإن التقسيم الأرسطي يعتمد على مبدأي الوجود بالقوة والوجود بالفعل، فيجعل من الممكن وهو المرادف للاحتمال عند كانط، ليس ما يمكن أن يكون، وإنما ما يمكن أن يكون وما لا يمكن أن يكون. فلا يختلف الدليل الأرسطي، والحال هذه، عن دليل الإمكان الأشعري، من هذه الوجهة.

والنزعة الوسطية عند ابن رشد تبدو بارزة للعيان في محاجّاته الكلامية في كتابه **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**. فبصدد الموقف من ماهية الكلام، مثلاً، كانت الأشعرية قد نفت أن يكون المتكلم فاعلاً للكلام، ظنّاً بأن ذلك يلزمه أن يكون اللّه فاعلاً للكلام بذاته، فتكون ذاته محلاً للحوادث، واعتبرت الكلام صفة قديمة لذاته، وهذا يصدق في رأيها على كلام النفس، ولا يصدق على الكلام الذي يدل على ما في النفس وهو اللفظ.

واعتبرت المعتزلة، في المقابل، أن الكلام هو اللفظ فقط، وأثارت مسألة خلق القرآن المعروفة. أما ابن رشد فقد اتخذ موقفاً وسطياً، فرأى أنّ الأشعرية شرطت أن يكون الكلام بإطلاق قائماً بالمتكلم، وأنكرت أن يكون المتكلم فاعلاً للكلام بإطلاق فأنكرت كلام النفس. والحلّ برأيه أن الكلامين معاً صحيحان في الشاهد، أي كلام النفس والدال عليه، وأن القرآن هو كلام اللّه القديم، وأنّ اللفظ الدال عليه «مخلوق له» سبحانه لا لبشر، وهو موقف أقرب إلى الأشعرية ونظرية الكسب منه إلى المعتزلة ونظرية الخلق! كما رفض ابن رشد، في ما يتعلّق بمسألة الصفات (هل هي عين الذات أم لا؟) قول الأشاعرة بأن الصفات تتميّز عن الذات، وقول المعتزلة بأنها لا تتميّز عنها، معتبراً أن القول الأول ينطوي على الافتراض بأن اللّه مركب من ذات وصفة أو من صفة وموصوف، بينما يفترض القول الثاني اتحاد الذات والصفات في الباريء. والحلّ الذي اعتمده أنّ اللّه يتصف بصفات الكمال، وأن كيفية اتصافه بها هي مما لا يحيط به الإدراك؟

وبصدد مسألة القضاء والقدر، فالمعروف أن المعتزلة أكدت على مبدأ الاختيار، باعتبارها الإنسان خالقاً لأفعاله بالقدرة التي خلقها اللّه له وفيه. وفي المقابل رأت الأشعرية أن أفعال العباد مخلوقة للّه، وليس للإنسان فيها غير اكتسابها، أي إنّ الفاعل الحقيقي هو اللّه، وما الإنسان إلاّ مكتسب للفعل الذي أحدثه اللّه فيه. والكسب يعني تعلق قدرة العبد وإرادته بالفعل المقدور والمحدث من اللّه. وتقترن مسألة الفعل عند الأشعرية بمسألة الإستطاعة، وخلاصة رأيها فيها أن الإنسان يستطيع باستطاعة هي غيره، بحجة أنّ المرء يكون تارة مستطيعاً، وعاجزاً عن الاستطاعة، تارة أخرى.

وموقف ابن رشد من هذه القضية أن للاختلاف بين هذه الفرق سبباً آخر غير السمع، وهو تعارض الأدلة العقلية. وذلك لأنه إذا فرضنا أن الإنسان مُوجد للأفعال، وخالق لها، وجب أن يكون هٰهنا أفعال ليست تجري على مشيئة اللّه فيكون هنا خالق غير اللّه (..) وإن فرضناه أيضاً غير مكتسب لأفعاله وجب أن يكون مجبوراً عليها، إذ إنه لا وسط بين الجبر والاكتساب.

أما الحل بنظره، وبحسب مقصد الشرع دائماً، فهو الجمع بينهما على التوسط.

وتلخيص هذا الموقف أنّ اللّه خلق لنا قوى نقدر أن نكتسب الأشياء بها، إلاّ أنّ اكتساب هذه الأشياء ليس يتم لنا إلاّ بمؤاتاة الأسباب التي سخّرها اللّه لنا «من خارج». والحال فإن الأفعال المنسوبة تتم بالأمرين (الجبر والاكتساب). والأسباب التي تجري من خارج بنظر فيلسوفنا تجري على نظام محدّد هو القضاء والقدر، أما علّة وجود هذه الأسباب فمما لا يحيط بمعرفتها إلاّ اللّه وحده، باعتبار أن معرفة الأسباب هي علم بالغيب...!

والحق أنّ ابن رشد، بالرغم من تشابه موقفه في مسألة القضاء والقدر من موقف الأشعرية «في التأكيد على كون الرابطة السببية رابطة ثانوية» قد أكّد في معرض ردّه على الغزالي على تلازم الأسباب والمسببات باعتبار أنّ العقل إن هو إلاّ إدراك الموجودات بأسبابها. كما عارض قانون «الجواز» عند الأشعرية والفلاسفة، الذي يعتبر الممكنات ليست من الأمور الواجبة، بل هي ممكنة، يجوز أن تقع ويجوز أن لا تقع. ورأى أنّ «العادة» ليست إلاّ عادة الموجودات، أو عادة الحكم على الموجودات. إلاّ أنه، مع ذلك، رأى أن الموجودات موجودة بأسباب سخّرها اللّه «من خارج» بواسطة الأجسام والعقول والأفلاك) وبأسباب أخرى في ذوات تلك الموجودات، والواضح أن مفهوم التلازم السببي ميتافيزيقي الطابع أكثر منه فيزيقي (طبيعي).

والدليل السببي الذي وضعه أرسطو على وجود اللّه، المحرك الأول، الأزلي، الأبدي، يختلف عن دليل الحدوث، ودليل الجواز، الدليلين التقليديين على وجود اللّه في الإسلام. فالمحرك الأول عند أرسطو يقوم على مبدأ الحركة المتصلة التي لا أول لها في الماضي، أي الحركة الأزلية القديمة، باعتبار أنّ المحرك الأول من حيث كونه أزلياً، أبدياً، لا بدّ من أن يحرّك حركة أزلية أبدية، لأن المتناهي لا ينتج إلاّ حركة متناهية واللامتناهي ينتج حركة لا نهائية. والأول صورة محضة (أي قوة محضة) مجردة عن الهيولى، محرك يحرك ولا يتحرك.

أما مبدأ السببية عند ابن رشد وبقية الفلاسفة، فيبقى في حدود دليل الإمكان و «دليل الحدوث».

وعلاوة على ما تقدم فإنّ ابن رشد في كتابه **بداية المجتهد ونهاية المقتصد** (وهو مؤلف فقهي لا يختلف لا في الشكل ولا في المحتوى عن كتب أصول الأحكام التقليدية) يبدو كفقيه مالكي تقليدي يتبنى القياس الفقهي (الخطابي) المنوط بالنص والأثر والسمع، وأدلة الفقه الأخرى المعروفة.

الرشدية المستحدثة

ويعيد التاريخ نفسه في «النهضة العربية الثانية».. وكما كان ابن رشد قد نقل مبدأ التوفيق الفقهي إلى مجال الفلسفة مع انفتاح على علوم القدماء، استخدم محمد عبده «المالكي» التوفيق في العصر الحديث، فشمل الفقه والفلسفة والكلام، مع انفتاح على الفكر الغربي الحديث. وقد أظهر النقاش بين محمد عبده وفرح أنطون حول ابن رشد والرشدية أنّ محمد عبده كان أقرب إلى ابن رشد المالكي، في التوفيق بين الحكمة والشريعة، فيما كان

فرح أنطون أقرب إلى ابن رشد اللاتيني Averroès أي أقرب إلى الرشدية الحديثة المتأسّسة على أفكار ابن رشد. وإذا كان فرح أنطون، بتأثير من أرنست رينان صاحب كتاب **ابن رشد والرشدية**، ينظر إلى الإسلام، بناءً على معطيات المنهج الفيلولوجي و «الكنيسة في رأسه» (تماماً كرينان في دراسته عن «الإسلام والعلم»)، فإن محمد عبده كان من جهته رشدياً مالكياً، لا تتعارض طريقته مع أفكار ابن رشد الفقهية، لا بل ولا مع طريقة الأشعرية المتأخرين، كأبي بكر الباقلاني، والإمام الجويني، والغزالي، وفخر الدين الرازي، وهي طريقة تقوم على إخضاع الأدلة العقلية للعقيدة الدينية، بناء على قاعدة أنّ بطلان الدليل (الفقهي) يؤدي إلى بطلان المدلول. وقد قبل هؤلاء، ومعهم محمد عبده، بمقولات كلامية وفلسفية، كالواجب والممكن، والجوهر والعرض، والقدم والحدوث، ونظرية الجزء الذي لا يتجزأ ليحاجّوا بها خصومهم في المنافحة عن السنة والعقيدة[6].

التجاوز والتجاور

ويستعيد النقاش حول ابن رشد قوته وزخمه، وتعكس الآراء والأطروحات تعاصر الماضي والحاضر، والتجاْور التزامني في النظرات السائدة، التي تسقط آنات الزمان السابقة أو اللاحقة على بعضها البعض. وفي إطار الاحتفاء والاحتفال بذكرى وفاة ابن رشد، تعقد بهذه المناسبة العديد من الندوات والحلقات الفكرية، تتطرق إلى المتن الرشدي، إنطلاقاً من النص تارة، وخروجاً على النص أطواراً أخرى، مما يجعل ابن رشد طرفاً مشاركاً في سجالات الفكر المعاصر وهمومه واهتماماته!

قي ندوة ومداخلة، حول «ابن رشد رائد الفكر المستنير» يجد محمد أركون في العودة إلى ابن رشد «حاجة معاصرة» لبعث روح التسامح والانفتاح في مواجهة الأصولية والأصوليين. ويرى أركون أن ابن رشد هو الذي عمّق العقلانية الأرسطية في شروحاته فاستفاد منها ابن ميمون عند اليهود، وسان توما الاكويني بالنسبة إلى الكاثوليك. وقد فرضت هذه العقلانية ـ عقلانية ابن رشد وأرسطو ـ نفسها من خلال التأويلات الرشدية اللاتينية، فاعطت نظرية «الحقيقة المزدوجة» التي عبّر عنها سيزار دو برابان عندما رأى «أنّ نتاج العقل قد يكون متناقضاً مع نتائج الوحي، وعندها ينبغي أن نقبل بالاثنين معاً» بما ينطوي عليه هذا الموقف من فصل العقل عن النقل والوحي عن الوعي.

لماذا فشلت عقلانية ابن رشد في خلق رشدية عربية ـ إسلامية ومذاهب فكرية كمذهب «الحقيقة المزدوجة» وما ترتب عليها من نزعة إنسانية تحريرية تضع الإنسان في محور الوجود والطبيعة والكينونة؟ يعيد أركون سوسيولوجيا إخفاق ابن رشد وفكره إلى ثنائية اللغة: اللغة العربية العالِمة واللغة الشفهية، المحكية، البربرية السائدة في عصر ابن رشد[7].

---

(6) انظر في تفصيل نظرة محمد عبده الفلسفية كتابنا: **مقدمة في نقد الفكر العربي**، دار الهلال ومكتبة الفقيه، بيروت، 1996، ص 99.

(7) مجلة **عالم الفكر**، العدد الرابع (ابن رشد رائد التنوير). أبريل/يونيو، 1999، ص 21.

وهذه الثنائية تتجلّ بوجود نخبة تعرف القراءة والكتابة في اللغة العربية، في حين أنّ الأغلبية العظمى من سكان المغرب ظلت بربرية وتتكلم لغة البربر. ومقابل اللغة العالمة، لغة النخبة هذه، نشر المرابطون، أو زعماء الطرق المتولدة عن المجتمع البربري نمطاً من الإسلام البدائي، الحَرفي، اختلط بالعقائد والعوائد المحلية السابقة على الإسلام. وأركون يرى أن ثقافة الكتابة لا زالت سائدة حتى اليوم في المغرب، في مقابل الثقافة الشفهية، وهذه الحالة الانفصامية هي التي تفسر الأصولية ـ هل نقول الأصوليات ـ العالمة وغير العالمة؟!

حول «ابن رشد والإيديولوجيا»؟ يرسم نايف بلوز لوحة إيديولوجية عقلانية وتنويرية متفائلة وتقريرية يرى فيها أنّ فلسفة ابن رشد حررت الأرسطية من الإلتباسات التي لحقت بها، فمهّدت بهذه القراءة للنزعة الإنسانية في عصر النهضة، وللانقلاب العلمي الفلسفي الذي جرى على يد كلٍ من غاليلي وديكارت وأن ابن رشد ـ كما يرى نايف بلوز ـ ابتعد عن المثل الأعلى التأملي اليوناني وتمسك بالمثل الأعلى الجديد الإسلامي، الذي يتوخى التقريب بين النظر والعمل؟!

ويحدثنا الباحث عن «برنامج» ابن رشد الحضاري والإيديولوجي الذي «يرسي دعائم حتمية طبيعية سببية مطلقة»[8]. كما يحدثنا عن تصور ابن رشد للمدينة الفاضلة التي تعتمد على الدولة المركزية، وعلى وضع أسس سياسية معلومة تحدّ من السلطة المطلقة للحاكم، على أن تكون السياسة مدنية، تنويرية، تقوم على السياسة المدنية، ونشر العلم والتربية، وتحرير المرأة من عبوديتها، ودعوتها للمشاركة في جميع شؤون الحياة بما فيها إدارة شؤون الدولة (..). وأكثر من هذا يصبح ابن رشد داعية إلى نظرة علمية تبحث عن تفسير طبيعي تاريخي لأشكال وظاهرات الاجتماع الإنساني والمدني، مع الإشارة إلى أنّ الملكية الخاصة ظاهرة اجتماعية أساسها، تجاوز الحق والعدالة.. (هل كان ابن رشد ماركسياً أيضاً؟).

وتكون فلسفة ابن رشد ـ حسب الباحث الماركسي على ما يبدو ـ تعبيراً نظرياً عن إيديولوجيا التنوير الإسلامي من جهة، وإيديولوجيا البرجوازية الصاعدة في أوروبا، من جهة أخرى[9]!.

ويكتب محمد عاطف العراقي عن الحسّ النقدي عند الفيلسوف ابن رشد، فيرى أنّ ابن رشد يقف على قمة عصر الفلسفة العربية، لتوفر الحسّ النقدي الشامل والدقيق لديه. ودليله على ذلك أنه نَقَد المتكلمين، ومن بينهم الغزالي، ونقد أهل الظاهر، ونقد الفارابي وابن سينا، ونقد الصوفية إلخ.

والنقد عند ابن رشد ـ بنظر الباحث ـ يعبّر عن الحركة لا السكون، والتجديد لا التقليد، والثورة لا الجمود. وهو ـ ابن رشد ـ أسوة ببقية الفلاسفة الذين يتميّزون

(8) المصدر نفسه، ص 31.
(9) المصدر نفسه، ص 32.

بالحسّ النقدي والشكّي في تاريخ الفلسفة كانوا تعبيراً عن انتصار العقل. ويرى أن ابن رشد فيلسوف تنويري دعا إلى الانفتاح على كل الثقافات والتيارات الأجنبية الخارجية، وحسّه التنويري هذا يُضاف إلى حسّه النقدي الدقيق[10]. أليس الانتصار لابن رشد بهذه الروح النقدية التفاؤلية نوعاً من الانتصارية؟ وما معنى الأنوار والتنوير؟ هل التنوير هو «مجرد» النظرة العقلية (العقلانية) أم هو بالأحرى النظرة العقلانية المجردة، معيار الحُكم والحاكمة؟ وكيف تتفق هذه الانتصارية مع قولة ابن رشد في نهاية **تهافت التهافت** بأن الجميع متفقون على أن مبادئ العمل يجب أن تؤخذ تقليداً، إذا كان لا سبيل إلى «البرهان» على وجوب العمل بالفضائل الخلقية والعملية؟

ويقدم غانم هَنا (أستاذ الفلسفة بجامعة الكويت) بحثاً حول «وحدة العقل بين ابن رشد والرشدية اللاتينية» وهمّه الأساسي تفنيد قضية «وحدة العقل» التي وردت في النص اللاتيني في «شرح ابن رشد المطوّل لكتاب النفس»، وهو المرجع الأساسي لقضية «وحدة العقل»، الذي لا زال مفقوداً بنسخته العربية الأصلية. والفرضية الرئيسية في هذا البحث أساسها ومناطها التشكيك بأبوة ابن رشد وتبنيه لهذه النظرية.

يرى ابن رشد ـ حسب الباحث ـ أنّ أرسطو لم يبتّ في طبيعة العقل، كما أنه لم يقل بوحدته لجميع البشر. فهو يكرر في أكثر من موضع أنه ينبغي الابتعاد عن الفهم الأفلاطوني للتعقل (نظرية الاتصال بين العقل الهيولاني والعقل الفعّال المفارق). هل قال ابن رشد بنظرية الاتصال أم أنه اعتبر ـ على غرار أرسطو والنص اللاتيني المترجم ـ أنّ العقل الفعّال صورة فينا؟ يرى الباحث أنّ العقل الهيولاني عند ابن رشد هو شيء مركّب من الاستعدادات الموجودة فينا، ومن العقل المتصل بهذا الاستعداد، وهو من جهة ما هو متصل به، عقل مستعد لا عقل بالفعل. وهو عقل بالفعل من جهة ما ليس متصلاً بهذا الاستعداد.. وهذا العقل هو بعينه العقل الفعّال. بالرغم من هذه النظرة «العلمية» التي ترفض فرضية الاتصال نجد العديد من الفقرات من **تهافت التهافت ومناهج الأدلة** التي تؤكد تبني ابن رشد لنظرية الاتصال بين العقل الهيولاني والعقل الفعّال «واهب الصور» (عقل الكواكب والأفلاك) التي كانت تهمة عبادتها (عبادة كوكب الزهرة) سبباً من أسباب نكبة الفيلسوف المعروفة..

وابن رشد حسن حنفي هو فيلسوف متشابه، كعنوان بحثه «الاشتباه في فكر ابن رشد»، ويبدو فيلسوف قرطبة فيه ممثلاً لرشدية هيغلية كلية متأخرة، وأرسطية ـ مُحدثة. فهيغل ـ بنظر حسن حَنفي ـ هو أرسطو العصر الحديث، الذي جمع بين طرفي المنطق والوجود، الروح والتاريخ، المثال والواقع، العقل والحسّ، اللّه والدولة، الدين والفلسفة. وأرسطو هو الفيلسوف الذي يجمع في الوقت نفسه، الصوري والمادي، العقلي والحسّي، العام والخاص، وهذا هو سبب إعجاب المسلمين ـ وإعجاب حسن حنفي طبعاً ـ به، نظراً لأن الإسلام أيضاً حاول الجمع بين الطرفين ـ مثل أرسطو؟! ـ العقيدة والشريعة، اللّه

(10) المصدر نفسه، ص 67.

والعالم، ملكوت السماء وملكوت الأرض، القانون والمحبة (اليهودية والمسيحية). وابن رشد يمثل تقدم الفلسفة ـ بمنأى عن ثنائيات اليونان القديمة، الصورة والمادة، العِلة والمعلول، الزمان والمكان، الجوهر والعَرض، والكل والجزء، في الكلام والفلسفة. وبمنأى عن ثنائيات الظاهر والباطن والحقيقة والمجاز، في اللغة. وبمنأى عن الخوف والرجاء، والصحو والسكر، والغيبة والحضور، والفقد والوجد، عند المتصوفة. وهو ـ ابن رشد ـ يمثل هذا التقدم من الكندي إلى الرازي (فخر الدين وليس أبا بكر طبعاً) الذي أكمل الفلسفة العقلية الطبيعية وبيَّن وحدة الوحي والعقل والطبيعة[11]. هكذا يصبح ابن رشد صورة محوّلة عن الكليانية «الحنفية»، وهي كليانية جوهرية، لا تتحدّد بالكلّي بما يتحدد به وحده ككلي، بذاتية الكلي، وبالموجود كموجود، وإنما هي كليانية جوهرية، قبْليّة، ماهوية، متخارجة، ما قبل ـ وجودية.

ويقدم عبد الرحمن التليلي (من جامعة تونس) دراسة حول الزمان والتناهي عند ابن رشد يرى فيها أن منشأ الغموض والتردد في الأقوال الجدلية التي أتى بها المتكلمون يقوم على اعتقاد هؤلاء وأخذهم بفكرة حدوث العالم. ذلك أن الفكرة التي يقوم عليها اعتقاد المتكلمين هي أن الله «كان في زمان ما ولا عالم معه، أي إنه كان في زمنٍ ما ولا فعل له»، وهذه فكرة متعارضة مع مبدأ الفعل. والحال، فإذا كان المبدأ الأول قديماً بالذات فإن العالم قديم بالزمان. وقد أقام ابن رشد هذا التمييز في **فصل المقال**، وكان المتكلمون وشيعة أفلاطون ـ كما يقول ابن رشد ـ يرون أن العالم متناه، أما أرسطو وفرقته فيرون أنه غير متناه. والحقيقة أن موقف ابن رشد هو موقف وسطي، يرى فيه أن العالم ليس محدثاً حقيقياً، ولا قديماً حقيقياً، باعتبار أنّ المحدث الحقيقي فاسد بالضرورة (..) والقديم الحقيقي ليس له علّة. والحلّ الذي يختاره ابن رشد هو مبدأ الحدوث الأزلي كصيغة وسطية للقدم والحدوث. وبما أنّ العالم ليس محدثاً حقيقياً، لأن كل محدث فاسد، والعالم غير فاسد، أي وجوده في المستقبل غير متناه، ولما لم يكن للعالم نهاية فإن العالم غير محدث إذا فُهم من الحدوث معنى التناهي. كما أن العالم ليس قديماً حقيقياً (..) لأنه محتاج إلى عِلة، والقديم الحقيقي هو الذي يحتاج في وجوده وفي فعله إلى مبدأ. وابن رشد كان يرى أنّ ما هو محدث، حقيقةً، إنما هو صورة العالم، وأما مادته فأزلية، وبذلك يظهر أنّ الوجود والزمان للعالم مستمر له من الطرفين وغير منقطع، وهذا هو مبدأ الحدوث الدائم الذي تبناه ابن رشد كصيغة وسطية. وبما أنّ ابن رشد لا يبحث في العالم والزمان بحثاً طبيعياً (فيزيقياً)، وإنما بحثٌ ميتافيزيقي فقد جعله هذا الأمر يفصل الصورة عن المادة، كما وصل الغزالي، في مفهومه للامتناهي، الكم ذي الوضع بالكم الذي لا وضع له، فانتهى إلى نظرية تناهي الحركة، باعتبار أن المكان، بنظره، هو امتداد لا يوجد خارجه مكان. ولما قام الدليل على تناهي المكان امتنع القول بزمان لا متناه.

وهكذا بالرغم من دحضه وتبيانه لتهافت الغزالي في عدم تمييزه بين الزمان الكمي

(11) المصدر نفسه، ص 126.

والزمان الكيفي، لم يتبنَ ابن رشد هو نفسه موقفاً طبيعياً، خالصاً، كنظرية القدماء الخمسة (العالم والله والزمان والمكان والحركة) التي تبناها أنصار المذهب الطبيعي وعلى رأسهم أبو بكر الرازي، على سبيل المقارنة.

وفي العصر الحديث قسّم نيوتن الزمان إلى زمانين: مطلق ونسبي. أما الزمان المطلق فهو الزمان الحقيقي، الرياضي، وهو قائم بذاته، مستقل بطبيعته، في غير نسبة إلى شيء خارجي آخر، يسيل باضطراد ورتابة ويسمى المُدة. وعلى العكس من هذا نجد الزمان النسبي، وهو الزمان العادي. وقد ميّز برغسون، بدوره، بين الزمان الحيوي ودعاه المدة Durée وبين الزمان الفيزيائي، زمان الساعة القياسي. فالأول كيفي، لا متجانس، أما الثاني فكمي متجانس.

وكان صاحب **المعتبر في الحكمة** أبو البركات البغدادي قد توصل إلى مفهوم وجودي للزمان، باعتباره مقياس الوجود، وليس معيار الحركة وحسب.

وأخيراً وليس آخراً نقع على صورة من صور الإسقاط الرشدي، في ندوة ابن رشد الدولية» التي أقامها معهد «تربانتس» الأسباني وكلية الآداب في جامعة دمشق. وهنا نقع أيضاً على قرارات إكسترا ـ رشدية لابن رشد. ففي محاضرة بعنوان «عصر ابن رشد ومشروعية التأويل» يرى محمود خضرة أنّ قول ابن رشد بضرورة التوفيق بين الدين والفلسفة يقود في النهاية إلى القول إنّ ابن رشد يميل إلى فصل الدين عن الدولة[12]..

ويذهب يوسف سلامة، في قراءة ـ مضادة إلى حد نقد استبدادية العقل النخبوي لابن رشد، وازدواجية النظرة إلى الإنسان (العامة والخاصة) التي تؤسس لنخبوية جديدة تحت غطاء سلطة العقل ذاته، والضن بالفلسفة على غير أهلها..

ويجد طيب تيزيني في فكر ابن رشد أساساً تاريخياً وتراثياً للمشروع النهضوي العربي. ويرى في قراءة فرح أنطون لابن رشد ترجمة لهذا المشروع النهضوي الحديث، بطروحاته وأفكاره حول وحدة الإنسانية ووحدة الأديان والثقافة وكرامة العقل والحرية.

ويستنبط تيزيني ثلاث أفكار رئيسة مأخوذة من فهم فرح أنطون لابن رشد، أولاً أن الشر يكمن في الملكية الخاصة.. ثانياً تحرير المرأة بتحرير المجتمع اقتصادياً، ثالثاً: العلمانية. ومع أن ابن رشد لا يستخدم مصطلح العلمانية ـ ولا حتى فرح أنطون كما نعلم لأن هذا المصطلح لاحق على كتابات المفكر النهضوي ـ فإن طيب تيزيني يجد في مصطلح «الحيادة» عند ابن رشد معادلاً لكلمة «علمانية».. وذلك دون أن يشرح لنا أين ومعنى وماهية هذا المصطلح الرشدي؟

العودة إلى ابن رشد تؤكّد تعاصر الفكر، بين الماضي والحاضر، التالد والجديد، والتراث والحداثة، مع تفاوت الحدود، والتجاوز والتجاور، وتباين التفرقة بين الحكمة والشريعة، الآن السابق والآن اللاحق، الإبداع والإتباع، والفكر والهرطقة..

---

(12) المصدر نفسه، ص 202.

لعلّ خلاصة الندوة التي عقدت على هامش معرض الكتاب في بيروت العام الفائت (1998) تلخص الاتفاق على مبدأ نسبية الحقيقة، في اختلاف وجهات النظر حول ابن رشد والرشديات، بدءاً بشيخ الرشدية ـ المستحدثة محمد عابد الجابري، وانتهاء بناصيف نصّار وجيرار جيهامي. وحيثيات الحقيقة النسبية نجدها في نصوص ومتون ومظان ابن رشد وابن سينا وابن عربي والمعتزلة وحتى الغزالي في لمحاته الشكية النقدية، هذا ناهيك عن علوم الأقدمين وعلوم الآخرين التي لا غنى عنها للعالمين...